Marian PRZEŁĘCKI

CZY MORALNA DOSKONAŁOŚĆ JEST NASZĄ POWINNOŚCIĄ?

Moralni „święci" to ci, dla których dobro moralne jest wartością bezwzględnie dominującą. Dla reszty z nas ich hierarchia wartości jest czymś niedostępnym. Nie potrafimy, tak jak oni, wyrzec się innych wartości życiowych. Pozostaje nam podziw dla ich moralnego heroizmu i pokora wobec własnej moralnej niedoskonałości.

> Bądźcie [...] doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48)
> „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a [...] potem przyjdź i chodź za Mną (Mt 19, 21)

Obok kategorycznego wezwania do moralnej doskonałości, na kartach Ewangelii św. Mateusza znajdujemy skierowane do „bogatego młodzieńca" wezwanie hipotetyczne: zachowuj przykazania, a „jeśli chcesz być doskonały", rzuć wszystko i idź za Mną.

Jakże więc? Czy moralna doskonałość jest naszym bezwarunkowym obowiązkiem, czy też nie jest? Powinniśmy do niej dążyć, czy możemy co najwyżej do niej aspirować? Nie próbując dawać jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie, chcę rozważyć pewne jego rozstrzygnięcia i racje, które za nimi lub przeciw nim przemawiają. Sprawa zresztą może być ujęta nieco ogólniej: jako problem naszego stosunku do moralnego ideału. Jak wytłumaczyć i jak ocenić fakt notorycznej rozbieżności między wyznawanym przez nas ideałem moralnym a rzeczywistością naszego życia moralnego?

Pewną odpowiedź na to pytanie próbował ostatnio sformułować w swym artykule Bogusław Wolniewicz[1] i do niej chcę nawiązać na wstępie naszej dyskusji. Próba ta oparta jest na wprowadzonym przez Henryka Elzenberga odróżnieniu etyki abstrakcyjnej i etyki konkretnej. Oto jak pojęcia te charakteryzuje Wolniewicz. „Etykę abstrakcyjną stanowią zasady, które ludzie z przekonaniem głoszą. Natomiast etykę konkretną stanowią te, którymi się w swym postępowaniu faktycznie kierują [...] Etyka abstrakcyjna wyraża się

[1] B. Wolniewicz, *Etyka abstrakcyjna i etyka konkretna*, w: *Nauka i język*, Warszawa 1994, s. 393-398.

w słowach, jako pewien zespół wypowiedzi normatywnych. Etyka konkretna wyraża się w czynach, jako pewna regularność postępowania"[2]. Podając przykłady jaskrawej rozbieżności między etyką abstrakcyjną a etyką konkretną tych samych podmiotów moralnych, autor podkreśla jednocześnie, że ci, którzy daną etykę abstrakcyjną głoszą, „nie tylko są przeświadczeni o jej słuszności, lecz pragną ją też sami realizować". Ale „pragnę realizować" nie znaczy, że chcę realizować: „można czegoś pragnąć bez chcenia, czyli nie czyniąc zarazem nic, co by się do realizacji owego pragnienia przyczyniało". W tym też sensie „etyka abstrakcyjna nie jest wyrazem woli". Jakaż jest więc jej właściwa funkcja? Nazywając „ekstrawagancką" etyką abstrakcyjną taką etykę, której głoszenie jest czymś ogólnie przyjętym w danej społeczności, autor widzi w niej rodzaj fikcji literackiej i przypisuje jej głównie funkcję estetyczną. Taki też charakter miałby przysługiwać w konsekwencji temu, co określamy ideałem moralnym, a co pokrywa się z pewną – „ekstrawagancką" z reguły – etyką abstrakcyjną.

Czy interpretacja ta trafnie ujmuje istotę naszego stosunku do ideału moralnego? Czy przekonująco tłumaczy rozbieżność między tym ideałem a moralną rzeczywistością? Spróbujmy rozważyć ten problem na przykładzie konkretnego ideału moralnego – najwyższego bodaj w naszym kręgu kulturowym ideału moralności ewangelicznej. Opowiadałem się za tym ideałem w swych wypowiedziach moralistycznych, zdając sobie jednocześnie w pełni sprawę z przepaści, jaka dzieli moje życie moralne od właściwej jego realizacji. Jak zinterpretować tę sytuację – ów rozdźwięk między ideałem moralnym a rzeczywistością? Różne nasuwają się w tej sprawie możliwości: interpretacja proponowana przez Wolniewicza jest tylko jedną z nich.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę na to, jak maksymalistyczny jest ów ideał moralności ewangelicznej, który swój najdoskonalszy wyraz znalazł w Kazaniu na Górze w Ewangelii św. Mateusza. Wezwanie do „miłowania bliźniego swego jak siebie samego" ma daleko idące konsekwencje, nie zawsze wyraźnie uświadamiane. Żyjemy otoczeni morzem ludzkich nieszczęść, toteż zawsze jest ktoś, kto potrzebuje pomocy bardziej niż my i komu w jakimś stopniu pomóc możemy. Powinniśmy zatem to uczynić, jeśli o innych mamy się troszczyć tak jak o siebie samych. Owo ewangeliczne wezwanie do miłości żąda od nas w rezultacie tego, abyśmy żyli dla innych, a nie dla siebie, abyśmy nasze starania poświęcili tym, którzy ich bardziej od nas potrzebują. Ten postulat życia dla innych realizuje może ktoś taki jak Matka Teresa; nie realizuje go jednak na pewno przeciętny wyznawca ewangelicznego ideału. Spróbujmy się zatem zastanowić nad tym, dlaczego właściwie tak się dzieje.

---

[2] Tamże.

Najczęstsza odpowiedź na to pytanie odwołuje się do fragmentu sławnego wiersza Owidiusza: „Video meliora proboque, deteriora sequor”[3]. Wiedząc, jak powinniśmy postępować, postępujemy inaczej, a przyczynę tego stanu rzeczy upatrujemy w naszej słabości - słabości naszego ducha i naszego ciała. Mówimy, że moralny ideał postępowania jest czymś, co przekracza nasze możliwości, że - będąc właśnie ideałem - jest czymś dla nas nieosiągalnym.

Odpowiedź ta jednak nasuwa wątpliwości, którym wyraz dał Wolniewicz w swej koncepcji etyki abstrakcyjnej. Czy rzeczywiście jest tak, że usiłujemy realizować wyznawany ideał moralny, tylko nasze wysiłki okazują się nieskuteczne? Czy też raczej jest tak, że w ogóle wysiłków takich nie podejmujemy?; że - jak to trafnie podkreśla Wolniewicz - choć „pragniemy” żyć tak, jak to nam ów ideał wskazuje, wcale tak żyć nie postanawiamy, a więc w istocie tak żyć nie „chcemy”? Pełen podziwu dla życia Matki Teresy czy Brata Alberta, sam tak żyć nawet nie próbuję. Wyznając ideał życia dla innych, jako najwyższy ideał moralny, w swoim życiu go naprawdę realizować nie usiłuję. Dlaczego tak postępuję? Czy można podać jakieś racje dla takiej postawy?

Jedna z najczęściej przytaczanych racji odwołuje się do obiegowego wśród etyków rozróżnienia między tym, co jest jeszcze naszym moralnym obowiązkiem, a tym, co już nim nie jest. Zakłada się, że wśród czynów moralnie dobrych są takie, które wykraczają poza moralną powinność. Ich spełnienie jest czymś moralnie chwalebnym, ale ich niespełnienie nie jest moralnie naganne. Odróżnia się więc moralną przyzwoitość, będącą naszym moralnym obowiązkiem, od moralnej doskonałości czy moralnej „świętości”, która takim obowiązkiem nie jest. Wezwanie ewangeliczne skierowane do „bogatego młodzieńca” wydaje się zakładać tego rodzaju dystynkcję.

Tak stawiając sprawę przesądzamy oczywiście odpowiedź na postawione na wstępie pytanie, ale żadnego uzasadnienia dla niej nie przedstawiamy - mimo że nie jest to bynajmniej odpowiedź oczywista. Sam żywię w tej kwestii intuicję odmienną. Nie znajduję w swoim doświadczeniu moralnym żadnych kryteriów, które by pozwalały na przeprowadzenie jakiejś niearbitralnej granicy między tym, co jest jeszcze naszym moralnym obowiązkiem, a tym, co już nim nie jest. Co więcej, nie znajduję nawet dostatecznie ostrych kryteriów tego, co jest moralnie dobre, a co złe. Moja intuicja moralna nie pozwala mi nieraz na rozstrzygnięcie, czy czyn A jest moralnie dobry, czy też nie. Jej głos przemawia najwyraźniej w stosunku do moralnych ocen porównawczych. Najłatwiej na jej podstawie rozstrzygnąć, czy czyn A jest moralnie lepszy (lub moralnie gorszy) od czynu B - zwłaszcza wtedy, gdy są to czyny konkretne, dostępne nam w doświadczeniu bezpośrednim. Dane tak rozumianej intuicji moralnej nie pozwalają jednak na rozstrzygnięcie tego, czy określony czyn jest,

---

[3] *Metamorphoses* 7, w. 20, Teubner 1922.

czy też nie jest naszym moralnym obowiązkiem. Wydaje się, że z moralnego punktu widzenia winniśmy zawsze wybierać to, co jest moralnie lepsze. Nie widać zatem żadnych racji po temu, aby rezygnować z prób wcielenia w życie aprobowanego przez nas ideału moralnego.

Problem rozbieżności zachodzącej między ideałem moralnym a moralną rzeczywistością rozwiązywany bywa również w inny sposób: poprzez takie próby interpretacji owego ideału, które usiłują zmniejszyć rozdźwięk między nim a jego realizacją. Różne stosuje się w tym celu zabiegi interpretacyjne. Zwraca się na przykład uwagę na to, że treść ideału moralnego (czy odpowiadającej mu etyki abstrakcyjnej) przekazywana bywa za pomocą sformułowań, które nie mogą być rozumiane w sposób dosłowny. Tak się ma rzecz w szczególności z omawianym przez nas ideałem moralności ewangelicznej, nauczanym przez przypowieści, w języku pełnym barwnych metafor i jaskrawych hiperboli. W rezultacie nie jesteśmy skłonni brać dosłownie żądania głoszącego, aby wyłupić oko, które nas gorszy, a nawet wezwania do tego, aby nadstawić drugi policzek temu, kto nas uderzył. Taki sposób prezentacji moralnego ideału pełni ważne funkcje komunikacyjne – podobne do tych, jakimi odznacza się trafna karykatura w porównaniu z realistycznym portretem. Łatwiej w ten sposób uchwycić to, co dla danego ideału jest swoiste, co odróżnia go od zastanych wyobrażeń, co – jak w przypadku ideału ewangelicznego – stanowi o jego rewolucyjności. Interpretacja niedosłownych sformułowań ewangelicznego ideału ma nam pozwolić dotrzeć do ich właściwej treści.

Ale nie ten rodzaj interpretacji miałem głównie na myśli mówiąc o niej w związku z problemem realizacji ideału moralnego. Decydującą rolę odgrywa pod tym względem interpretacja, którą – w odróżnieniu od interpretacji językowej – nazwać można interpretacją merytoryczną. Rozpatrzmy ją na przykładzie ideału ewangelicznego. Dałem poprzednio wyraz swemu przekonaniu, że stanowiąca istotę tego ideału idea miłości bliźniego musi prowadzić w świecie, w którym żyjemy, do postulatu życia dla innych, a za konsekwentną realizację tego postulatu uznałem życie postaci tak wyjątkowych, jak Matka Teresa czy Brat Albert. Czy taka interpretacja ideału ewangelicznego nie jest jednak zbyt wąska, zbyt jednostronna? Czy ideał ten nie dopuszcza innych dróg realizacji – różnych dla różnych realizatorów?

Działalność wspomnianych przez nas wielkich społeczników polegała na bezpośredniej pomocy tym, którzy tej pomocy najbardziej potrzebowali. Ale nasze działanie dla dobra innych może przyjmować również formy odmienne, bardziej pośrednie i zróżnicowane. Dobro ludzi nie ogranicza się przecież do zaspokojenia ich potrzeb elementarnych. Ich szczęście zależy również od zaspokojenia ich potrzeb wyższych, z nimi to bowiem związane jest tak ważne dla poczucia szczęścia poczucie wartości życia i jego sensowności. Spełnienie tych warunków uzależnione jest od istnienia i właściwego funkcjonowania różnych instytucji społecznych, zapewniających produkcję niezbędnych dóbr material-

nych i duchowych. W życiu społecznym potrzebny jest nie tylko szpital, ale i uniwersytet; nie tylko schronisko dla bezdomnych, ale i teatr. Moje działanie dla dobra innych może być pojmowane jako mój cząstkowy wkład w ten zbiorowy wysiłek. A to, jaka cząstka owej zbiorowej pracy ma być moim właśnie zadaniem, wyznaczone być winno przez moje indywidualne możliwości. Winienem robić to, co najlepiej robić potrafię. Uczyć na przykład, a nie opiekować się chorymi, jeśli lepszy ze mnie nauczyciel niż pielęgniarz. Ten, kto tak stawia sprawę, może zwrócić uwagę na fakt, iż do grona świętych – a więc tych, którzy mają być najbliżsi chrześcijańskiego ideału moralności – należy nie tylko św. Franciszek z Asyżu, ale i św. Tomasz z Akwinu. A jeśli idzie o ludzi nam współczesnych, to czyż za realizację tego ideału nie może być uznane – obok życia Matki Teresy – życie Jana XXIII? Różne wydają się więc drogi wcielania w życie ewangelicznego ideału miłości bliźniego; doraźna pomoc najbardziej cierpiącym jest tylko jedną z nich.

Nie sposób jednocześnie oprzeć się wrażeniu, że z czysto moralnego punktu widzenia jest to droga najwyższa. Podstawową wartością moralną w świetle tego ideału jest ludzka dobroć, przejawiająca się w obliczu tych, którzy cierpią, jako postawa współczucia i miłosierdzia. Naturalnym odruchem człowieka dobrego wobec istoty cierpiącej jest nieodparta chęć uwolnienia jej od cierpienia, chęć natychmiastowej i skutecznej pomocy – niezależnie od tego, czy jest to najwłaściwszy sposób przyczynienia się do dobra społeczeństwa i najlepiej dostosowany do możliwości działającego. Toteż życie kogoś, kto tak postępuje, kto daje siebie innym, kto dla ich dobra wyrzeka się własnych spraw, własnego szczęścia, budzi w nas najwyższe moralne uznanie.

Nasuwa się w związku z tym przypuszczenie, że wybór odmiennej drogi realizacji owego ideału – ideału miłości bliźniego – dyktowany jest względami innej, pozamoralnej natury. Dobro moralne nie jest wartością jedyną. Typowe dla naszego kręgu kulturowego systemy wartości to systemy pluralistyczne, oparte na różnych, niesprowadzalnych do siebie wartościach podstawowych. Prawda, dobro, piękno – to najlepiej znana z dziejów filozofii triada takich wartości najwyższych. Nie zakładając w tych rozważaniach żadnego określonego systemu wartości, wyróżnić chcę – obok dobra moralnego – jedną tylko wartość podstawową, obecną z reguły w takich systemach. Tą wartością jest szczęście – rozumiane nie jako posiadanie najwyższych dóbr, lecz jako szczęśliwość polegająca na zadowoleniu z życia (na pełnym, trwałym i uzasadnionym zadowoleniu z życia wziętego w całości – zgodnie z definicją Władysława Tatarkiewicza). Na gruncie takich systemów wartości wszelkie decyzje, a więc i wybór określonej drogi życiowej, wyznaczone są przez obie te wartości: dobro moralne i szczęście, będąc wypadkową dążeń do realizacji każdej z nich. Pozostaje w związku z tym problem, jak uzgadniać te dążenia, jak rozstrzygać nieuniknione konflikty, które powstawać muszą między tymi wartościami w konkretnych sytuacjach życiowych.

W tej sprawie bywają reprezentowane różne postawy. Najbardziej skrajną z nich jest postawa moralistyczna, która dobro moralne uznaje za wartość bezwzględnie dominującą: w każdym konflikcie między dobrem moralnym a szczęściem wybierać każe wartości moralne. Postawę taką przypisać możemy tym wszystkim „geniuszom miłosierdzia", którzy – jak Matka Teresa – całe swe życie oddali innym, niosąc doraźną pomoc najbardziej potrzebującym. W postawie takiej jednak można się dopatrywać niekiedy nie tyle moralnego heroizmu poświęcającego szczęście własne dla szczęścia innych, ile raczej zakwestionowania samej istoty owego konfliktu między dobrem moralnym a szczęściem: szczęściem jest właśnie dawanie siebie innym; nie sposób być szczęśliwym w obliczu cudzego nieszczęścia.

Najczęstsza postawa wobec omawianego konfliktu aksjologicznego nie zakłada jednak dominacji wartości moralnej tak bezwzględnie rozumianej. Nie zawsze wzgląd moralny przeważać musi nad względem eudajmonistycznym: tak jest tylko wtedy, gdy wchodzące w grę dobra są podobnej „wielkości", a zwłaszcza wtedy, gdy „wielkość" dobra moralnego przekracza „wielkość" dobra eudajmonistycznego. Użycie cudzysłowu wskazuje na zagadkowość pojęcia „wielkości" w zastosowaniu do takich bytów, jak dobra czy wartości. Stosunkowo wyraźne są nasze intuicje aksjologiczne dotyczące porównywania dóbr ze względu na ten sam rodzaj wartości, a więc rozstrzygania tego, czy czyn A jest moralnie lepszy od czynu B, lub tego, czy czyn A jest bardziej „szczęściodajny" niż czyn B. Ale jak porównywać dobra ze względu na różne rodzaje wartości? Załóżmy, że czyn A jest moralnie lepszy od czynu B, ale czyn B jest bardziej „szczęściodajny" niż czyn A. Jak rozstrzygnąć w tej sytuacji, który z nich jest po prostu „lepszy" – który z nich powinniśmy wybrać? Określoną odpowiedź na to pytanie dyktują nam nasze intuicje aksjologiczne tylko w pewnych sytuacjach szczególnych: powinniśmy wybrać czyn A wtedy, gdy jest on znacznie lepszy moralnie od czynu B, a ten nie jest znacznie bardziej „szczęściodajny" niż czyn A. Takimi też kryteriami posługujemy się najczęściej, rozstrzygając podstawowe konflikty między wartościami moralnymi a wartościami eudajmonistycznymi. Skłonni jesteśmy w rezultacie poświęcić dobro własne dla dobra cudzego, gdy to ostatnie przewyższa wyraźnie dobro, którego się wyrzekamy.

Tego rodzaju postawa, usiłująca godzić różne podstawowe dobra naszego pluralistycznego systemu wartości, prowadzi do takiej realizacji moralnego ideału, która odbiega od jego interpretacji dosłownej. Tak się też rzecz ma z ewangelicznym ideałem miłości bliźniego, który rozumiany rygorystycznie sprowadza się – jak widzieliśmy – do heroicznego postulatu życia dla innych. Jak pogodzić realizację takiego ideału z naszym dążeniem do własnego szczęścia? Wybór konkretnej drogi wiodącej do tego celu zależy od indywidualności wybierającego – od jego możliwości fizycznych i psychicznych, od jego usposobienia i charakteru, a także od jego indywidualnych aksjologicznych prefe-

rencji. Dotyczy to zwłaszcza koncepcji życia szczęśliwego, o wiele bardziej subiektywnej niż koncepcja życia moralnie dobrego. Nie siląc się więc na jakiekolwiek uogólnienia, spróbuję tytułem przykładu scharakteryzować w paru słowach tę postawę moralną, do której sam skłonny byłbym się przyznać.

Najprościej chyba określić ją można jako próbę połączenia ewangelicznej idei miłości bliźniego z epikurejską koncepcją życia szczęśliwego (w oryginalnej, a nie obiegowej wersji tej koncepcji). Ceną takiego połączenia jest rezygnacja z realizacji ewangelicznego ideału moralnego w jego postaci heroicznej. W swej postaci umiarkowanej obejmuje on takie elementy treści, które składają się raczej na moralną przyzwoitość niż moralny heroizm. Pełna miłość bliźniego to zarówno tak zwana miłość bierna, jak i miłość czynna. Ta droga realizacji ideału miłości, o której mowa, obejmować może z pewnością ową miłość bierną - i to w jej maksymalistycznej, ewangelicznej postaci. Uczucie życzliwości i współczucia wobec każdej istoty czującej - miłość, która „cierpliwa jest, łaskawa", która „nie zazdrości, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego", która „wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystko przetrzyma" - to postawa, która poczuciu szczęścia nie tylko nie przeciwdziała, ale mu najwyraźniej sprzyja. Trudniej natomiast z dążeniem do własnego szczęścia pogodzić żądania miłości czynnej: niesienie skutecznej pomocy tym, którym współczujemy - w szczególności tym wszystkim, którzy tej pomocy bardziej od nas potrzebują i którym naprawdę pomóc możemy. Toteż ów postulat miłości czynnej ulega w rzeczywistości istotnemu osłabieniu; najczęściej ograniczony zostaje do tych tylko, wobec których mamy szczególne zobowiązania: do naszych najbliższych, i tych, którzy z uzasadnionych powodów zdani są wyłącznie na naszą pomoc. Ta minimalistyczna realizacja ideału moralnego wydaje się do pogodzenia z dążeniem do ideału życia szczęśliwego, w jego powściągliwej, epikurejskiej odmianie. Rezygnując z próby bezpośredniego określenia owego epikurejskiego ideału, odwołam się do znanego wiersza Czesława Miłosza, który pozwala uchwycić coś istotnego z tak pojmowanej idei szczęśliwości.

DAR

Dzień taki szczęśliwy.
Mgła opadła wcześnie, pracowałem w ogrodzie.
Kolibry przystawały nad kwiatem kapryfolium.
Nie było na ziemi rzeczy, którą chciałbym mieć.
Nie znałem nikogo, komu warto byłoby zazdrościć.
Co przydarzyło się złego, zapomniałem.
Nie wstydziłem się myśleć, że byłem kim jestem.
Nie czułem w ciele żadnego bólu.
Prostując się, widziałem niebieskie morze i żagle.

*

Jakie zatem wnioski wysnuć możemy z przeprowadzonych rozważań? Ideał moralny (i wyrażająca go etyka abstrakcyjna) nie jest jedynie rodzajem literackiej fikcji; jest czymś głoszonym całkowicie serio, postulującym coś, do czego – z moralnego punktu widzenia – istotnie powinniśmy dążyć. Ale moralny punkt widzenia nie jest jedynym względem, który decyduje o naszym postępowaniu. Nasze systemy wartości obok dobra moralnego obejmują również wartości inne (w tym – wartości eudajmonistyczne), a nasze postępowanie jest wypadkową dążeń do ich wspólnej realizacji. Moralni „święci" to ci, dla których dobro moralne jest wartością bezwzględnie dominującą. Dla reszty z nas ich hierarchia wartości jest czymś niedostępnym. Nie potrafimy, tak jak oni, wyrzec się innych wartości życiowych. Pozostaje nam podziw dla ich moralnego heroizmu i pokora wobec własnej moralnej niedoskonałości.